

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Aguirre, J. (2015). Hacia un sentido democrático de “lo político”: Jürgen Habermas y el rol de la religión en la esfera pública. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 23-44.

VIRAJES

HACIA UN SENTIDO DEMOCRÁTICO DE “LO POLÍTICO”: JÜRGEN HABERMAS Y EL ROL DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA*

JAVIER AGUIRRE**

Recibido: 24 de junio de 2014
Aprobado: 1 de diciembre de 2014

Artículo de Reflexión

* El presente texto constituye un resultado del proyecto de investigación titulado: “Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Tres casos de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia”. Este proyecto es adelantado por el grupo de investigación ‘Politeia’ de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión (VIE) de la Universidad Industrial de Santander. Código del proyecto 1376.

** Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Abogado y Filósofo Universidad Industrial de Santander. Especialista en Docencia Universitaria, UIS. Becario Fulbright 2008. Master of Arts in Philosophy, State University of New York (SUNY), Stony Brook. Ph.D. en Filosofía SUNY. E-mail: jaguirre@uis.edu.co.

Resumen

El presente texto es resultado de la investigación titulada “Análisis de la propuesta de Jürgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. Tres casos de la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia”. Objetivo. En esta investigación se buscó determinar la solidez de la propuesta filosófica de Jürgen Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Metodología. Este producto de investigación, reconstruye conceptual y hermenéuticamente la perspectiva de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública, en especial en lo referente a la categoría filosófica de lo político. Resultados. Se mostrará que, según la argumentación de Habermas en su más reciente trabajo filosófico, la noción de lo político sí puede tener un lugar valioso al interior de una teoría política normativa de la democracia. Conclusiones. Se evidenciarán los riesgos, problemas y ventajas de mantener una noción tan controversial.

Palabras clave: lo político, religión, democracia, integración social, integración sistémica.

TOWARDS A DEMOCRATIC MEANING OF “THE POLITICAL”: JÜRGEN HABERMAS AND THE ROLE OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

Abstract

This text is the result of the research project entitled “Analysis of Jürgen Habermas’ proposal about the role of religion in the public sphere: Three case-law cases of the Colombian Constitutional Court”. Objective: This research aimed to determine Habermas’ proposal soundness based on the role of religion in the public sphere. Methodology: This research product presents the conceptual and hermeneutic reconstruction of Habermas’ perspective about the role of religion in the public sphere, especially in relation to the philosophical category of “the political”. Results: It will be shown that, according to Habermas’ argumentation in his most recent philosophical work, the notion of the political can have a valuable place inside the political theory of democracy. Conclusion: The risks, problems and advantages of keeping such a controversial notion will also be evidenced.

Key words: the political, religion, democracy, social integration, systemic integration.

Introducción

A mediados del siglo pasado un importante sector de la comunidad filosófica europea se vio envuelto en un intenso debate acerca de la posibilidad de pensar la existencia misma de *la comunidad y lo comunitario*. Preguntas sobre el significado de vivir en comunidad, sus presupuestos, relaciones, límites, entre otras, se hicieron explícitas en las obras de Nancy (1997, 1998), Blanchot, Agamben, Vattimo (1992) y otros¹. Aunque no es la intención principal de este artículo se considera importante introducir en este debate, así sea de forma indirecta, a un filósofo proveniente de una tradición diferente, a saber: Jürgen Habermas.

Una de las razones que facilita extender el debate, en este sentido, es que en su más reciente trabajo Habermas (2011) se muestra explícitamente interesado en el tema. En efecto, en el panel “Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere” organizado en otoño de 2009 en el Institute for Public Knowledge de NYU, Habermas ofreció una conferencia titulada: “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. En dicha conferencia, Habermas se enfrenta con una de las preguntas que definió al mencionado debate, a saber: ¿tiene algún sentido continuar hablando sobre ‘lo político’ o, por el contrario, no deberíamos mejor buscar, incluso, un nuevo término que corresponda a otra forma de pensar lo que significa el hecho de vivir y con-vivir en sociedad?²

En este texto desarrollaré una reconstrucción conceptual de los principales elementos de la argumentación de Habermas que lo muestran, en su más reciente trabajo filosófico, como un pensador comprometido y envuelto en el debate acerca de la relevancia, utilidad, imposibilidad, entre otros, de lo político. Mi tesis y mi contribución concreta a la exégesis de la obra habermasiana, consistirá en indicar que su interés en la categoría de lo político nos ayuda a entender mejor el llamado ‘giro religioso’ que el último Habermas ha realizado. En efecto, desde esta perspectiva, tal ‘giro’ deja de ser tan drástico pues, en última instancia, la preocupación de Habermas por la esfera pública, la solidaridad y la comunicación se sigue manteniendo, incluso, en su más reciente trabajo sobre la religión.

¹ En el presente artículo presentaré en notas a pie de página algunas relaciones entre los argumentos de Habermas y las perspectivas de estos autores.

² Esta conferencia fue posteriormente publicada en el libro *The Power of Religion in the Public Sphere* (2011). En el libro se encuentran, además, las conferencias de Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, así como también las discusiones entre ellos. Aunque constituye un elemento muy importante para comprender cabalmente este “giro habermasiano hacia la religión”, no suele ser uno de los textos más trabajados en los debates sobre este tema. Existe una traducción del texto titulada *El poder de la religión en la esfera pública* (2011). Para el presente artículo usaré la versión en español del texto de Habermas.

De entrada parece ser que lo político es un concepto sin valor. A nivel científico, por lo menos, los temas de verdadera discusión giran en torno a las políticas (*politics* y *policies*). Lo político, en contraste, parece quedar relegado a la entretención de los filósofos especulativos que desde hace mucho tiempo perdieron su lugar de privilegio para analizar el sistema político. En otras palabras, hoy en día, parecen ser las ciencias sociales y no la filosofía las encargadas de dirigir la tarea de describir la naturaleza de los sistemas políticos. No obstante, al hacerlo, en lugar de una noción tan cargada de metafísica como lo político, las ciencias sociales tratan sobre 'la política' (*politics*) y las 'políticas públicas' (*policies*), esto es, acerca de la lucha por y el ejercicio del poder, al igual que sobre los objetivos y estrategias perseguidos por los actores políticos en los diferentes escenarios.

Ahora bien, incluso si esta descripción es correcta, ¿esto realmente agota el tema? ¿Se reducen nuestros sistemas políticos a dichos términos descriptivos? ¿No tenemos buenas razones para oponernos a tal reducción? Pero, ¿es nuestra única alternativa el tratar de volver al tradicional concepto de lo político con todas sus connotaciones religiosas y metafísicas?

Habermas desea responder negativamente a las dos primeras preguntas. Pero, a su vez, también desea responder de la misma manera a la última. Es por esto que en su conferencia analiza y cuestiona un intento reciente para retornar a la noción de lo político; un intento que es claramente antiliberal, a saber: el del jurista alemán Carl Schmitt.

Así las cosas, desarrollaré mi texto en cinco pasos. Primero, expondré la idea tradicional de lo político. Para Habermas, esta noción se caracteriza por poseer, por una parte, una fuerte connotación religiosa y, por otra, por contener las semillas de una noción organicista y autoritaria de la soberanía. Sin embargo, Habermas, también está interesado en resaltar que, en términos generales, el valor de esta noción tradicional estriba en su entendimiento como medio simbólico de autorepresentación de una sociedad que conscientemente influencia los mecanismos de integración social. Segundo, expondré la interpretación de Habermas de la propuesta desarrollada por Carl Schmitt de renovar el concepto de lo político bajo las condiciones de una democracia autoritaria de masas. Como puede esperarse, Habermas es un crítico punzante de Schmitt. En esta sección espero lograr evidenciar los grandes riesgos conceptuales y políticos de querer mantener tan peligrosa noción. En la tercera sección del artículo mostraré que, a pesar de los riesgos, Habermas considera que desde una tradición muy diferente y con muy diversas intenciones, la noción de lo político puede tener un lugar valioso al interior de una teoría política normativa de la democracia. Es por esto que Habermas presenta la teoría de Rawls como un ejemplo alterno con expectativas prometedoras para lo político. En la cuarta sección

expondré las razones para mantener una noción tan controversial. En última instancia, Habermas considera que toda teoría política normativa necesita una idea de lo político (o algo similar) que vaya más allá de ‘la política’ (*politics*) y de las ‘políticas públicas’ (*policies*), especialmente en nuestro contexto contemporáneo en el cual cualquier idea de integración social parece estar desapareciendo para dejar lugar únicamente a los procesos sistémicos de integración. Finalmente, en la quinta y última sección de mi texto, esbozaré algunas conclusiones que apuntan a argumentar a favor de mi tesis según la cual el interés por lo político es lo que explica, en gran medida, el reciente interés de Habermas por la religión.

La noción tradicional de “lo político”

En general, lo político posee un sentido fuerte y comprensivo referido a cómo los miembros de una comunidad se conciben a sí mismos. El concepto tradicional de lo político hace referencia a un todo abarcador infundido con connotaciones religiosas. Se trata, entonces, de una entidad trascendente que garantiza la unidad y la cohesión de la *polis*.

Por esta razón, el contexto teórico y conceptual configurado por dicha noción obligaba a que preguntas acerca de la vida justa y buena de los seres humanos fueran respondidas desde perspectivas metafísicas. De forma similar, la *praxis* política fue determinada por esta cargada noción en la medida en que todos los eventos y procesos políticos aparecían subordinados a un orden cósmico divino.

Desde una perspectiva histórica, Habermas ubica la aparición de lo político en el momento en el cual las primeras civilizaciones se formaron una imagen de sí mismas. En palabras de Habermas,

desde un punto de vista histórico, “lo político” nos retrotrae a los orígenes de las sociedades organizadas estatalmente, como por ejemplo los imperios antiguos de Mesopotamia, Siria y Egipto, en los que la integración social había sido en parte transferida de las estructuras de parentesco a las formas jerárquicas de las burocracias imperiales. (2011, p. 25)

Esta autorepresentación constituye, entonces, el carácter activo de lo político, un carácter a través del cual la comunidad política se representa a sí misma como un actor colectivo en medio de un orden natural.

El carácter activo de lo político hizo posible también que se desarrollara un proceso de legitimación del poder político. Según Habermas, la historia de lo político es la historia de su funcionalidad en la legitimación

de la autoridad política. En efecto, el establecimiento de una conexión convincente entre el poder legal y político con las prácticas y creencias religiosas permitió que los gobernantes pudieran contar con un importante nivel de cumplimiento de la ley por parte de sus súbditos.

El sistema legal derivaba su fuerza coercitiva del poder político del Estado, pero este último necesitaba, a su vez, de una fuerza legitimadora 'superior' para poder ser aceptado como justo; esta fuerza fue obtenida de la idea de lo sacro. Para Habermas,

ley y el poder judicial monárquico deben pues su aura sagrada a las narraciones mitológicas que vinculaban a las dinastías gobernantes con las divinas. Al mismo tiempo, las prácticas rituales arcaicas se convirtieron en rituales del Estado, y la sociedad como un todo se representaba a sí misma en la figura del soberano. (2011, p. 25)

Esto permite ver que en una etapa primitiva la noción de lo político tenía fuertes connotaciones míticas.

Lo anterior hizo posible que la sociedad se representara a sí misma, como un todo, en la figura del gobernante. Esta representación producida por la fusión legitimadora entre poder político y narrativas míticas (en una etapa primitiva) constituyó la dimensión simbólica a la cual se refería lo político. Es así que, en principio, lo político designó el campo simbólico en el que las civilizaciones primitivas se formaron una imagen de sí mismas.

Ahora bien, es necesario aclarar que, para Habermas, el momento definitivo del surgimiento de lo político no es el momento de las narrativas míticas. Sin lugar a dudas estas narrativas junto con sus ritos correspondientes, alcanzaron la función de expresar una identidad colectiva³. Sin embargo, para Habermas, lo político se desarrolló cabalmente tan solo en las sociedades burocráticamente organizadas; lo que implicó un momento adicional de reflexividad que no tenían las sociedades tribales primitivas de los mitos y los ritos. En palabras de Habermas,

la colectividad se ve reflejada en la auto-representación del soberano como una comunidad política que intencionadamente —esto es, de forma consciente y deliberada— logra cohesión social por medio del ejercicio del poder político. Así, "lo político" significa la representación

³ Este poder y función del mito es algo que Nancy también reconoce: "Myth communicates the common, the *being-common* of what it reveals or what it recites. Consequently, at the same time as each one of its revelations, it also reveals the community to itself and founds it. Myth is always the myth of community; that is to say, it is always the myth of a communion —the unique voice of the many— capable of inventing and sharing the myth. There is no myth that does not at least presuppose (when it does not in fact state it) the myth of the communitarian (or popular) revelations of myths" (2008, p. 50-51).

simbólica y la autocomprensión colectiva de una comunidad, que se diferencia de las sociedades tribales por un cambio reflexivo a una forma consciente más que espontánea de integración social. (2011, p. 26)

Si bien, lo político aparece por primera vez en las sociedades míticas que fueron capaces de alcanzar cierto nivel de organización y autorreflexividad tal y como ocurrió en los antiguos imperios de Mesopotamia y Egipto, este fue tan solo su momento inicial; un momento primario y primitivo, por así decirlo. Para Habermas, aunque algunas narrativas míticas, junto con las formas jerárquicas de las burocracias reales, fueron capaces de producir cierta idea de lo político, empero, lo que estas narrativas míticas no pudieron conseguir por sí solas fue su tematización discursiva. Es por esto que, para Habermas,

debemos las primeras concepciones de lo político discursivamente elaboradas al pensamiento normativo (Nomos-denkeri) de Israel, China y Grecia y, de forma más general, al avance cognitivo que supuso la Era Axial, es decir, a las cosmovisiones metafísicas y religiosas que surgieron en aquella época. (2011, p. 26)

En este segundo y definitivo momento de lo político, la reflexividad es más profunda. Las visiones de mundo que emergieron en la era Axial⁴ hicieron posible que la emergente élite intelectual compuesta por profetas, sabios, monjes y predicadores itinerantes desarrollara una perspectiva que trascendiera los eventos de este mundo, incluyendo los procesos políticos, y adoptara una visión distinta de los mismos.

Para Habermas, la influencia que estas visiones de mundo tuvieron en la explicación del desarrollo de lo político no debe ser subestimada. Esta perspectiva trascendente posibilitó que los gobernantes fueran objeto de crítica pues, una vez la realidad trascendente es afirmada, el gobernante político no puede ser visto ya como la encarnación manifiesta de lo divino; en vez de esto él es, a lo sumo, su representante humano. Es por esto que de ahora en adelante se pueden señalar casos en los que el gobernante se aleja de las órdenes divinas puesto que, como ser humano, también se encuentra

⁴ La “Era Axial” es una expresión acuñada por Karl Jaspers para describir el periodo comprendido entre los años 800 a.n.e. a 200 a.n.e. En su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Jaspers argumenta que durante este periodo los fundamentos espirituales de la humanidad fueron puestos de forma simultánea e independiente en China, India, Persia, Judea y Grecia; fundamentos sobre los cuales la humanidad entera todavía subsiste. Jaspers se refiere concretamente a los casos del platonismo, al Parsva y a Mahavira como formas de jainismo, al budismo, al confucionismo y al zoroastrismo. Jaspers, también se refiere a las figuras intelectuales de Lao Tsé, Homero, Sócrates, Parménides, Heráclito, Tucídides, Arquímedes, Elías, Isaías, Jeremías, entre otros.

subordinado al *nomos* con respecto al cual todas las acciones humanas deben ser medidas.

Todo lo anterior nos permite ver que, desde su inicio, lo político estuvo caracterizado por una tensión interna insuperable. A pesar de que las perspectivas de mundo de la 'era Axial' hicieron posible la legitimación de la autoridad política, también hicieron posible algo más, a saber, la crítica de tal autoridad. Lo político es caracterizado por una tensión antagónica entre los poderes religiosos y los poderes políticos. Por una parte, los poderes del Estado buscaron desarrollar políticas para hacerse del control y la aceptación de los grupos religiosos; pero, por otra, las creencias religiosas siempre preservaron un momento de intangibilidad en virtud de su importancia para la salvación individual.

Es verdad que el elemento religioso de lo político contribuyó a la legitimación de la autoridad política. Sin embargo, ese mismo elemento abrió un espacio para la posibilidad de apuntar a 'algo más', a 'algo más allá'.

Esta tensión también puede ser descrita como una tensión entre la realidad-facticidad del poder político (el *factum* de la fuerza) y la nueva perspectiva trascendente y normativa creada por el discurso religioso según la cual "algo mejor, aún es posible".

Sin lugar a dudas, esta concepción tradicional de lo político no tiene cabida en la realidad social y política contemporánea. Sin embargo, no son pocos los intentos modernos por tratar de justificar una concepción de lo político que, de alguna u otra manera, añoran y pretenden resucitar los principales elementos que tenía dicha noción en su forma tradicional. Los casos de Leo Strauss y Carl Schmitt llaman poderosamente la atención de Habermas, en especial el de este último, en virtud de las consecuencias fascistas y autoritarias implícitas en su perspectiva que, muchas veces, pasan desapercibidas. En lo que sigue me referiré a las críticas de Habermas en contra de la perspectiva de Schmitt sobre lo político.

La propuesta autoritaria de Schmitt de revivir lo político

En su conceptualización, Schmitt evidencia el carácter comprensivo de lo político al afirmar que: lo político es lo total. En palabras del propio Schmitt,

hemos reconocido lo político como lo total y sabemos, en consecuencia, que la decisión acerca de si algo es impolítico implica siempre una decisión política, y es indiferente quién la tome y con qué fundamentos de prueba la arrope. (2009, p. 11)

Con esto, Schmitt quiere indicar que lo político no es un sector propio como la economía, la familia, la educación, la cultura, entre otros. En contraste, para Schmitt, lo político puede derivar su potencia de una gran variedad de actividades humanas. Se refiere, en este sentido, a la intensidad de una asociación o disociación de seres humanos. Es por esto que para Schmitt, entonces, lo político aparece como una fuente vinculante para toda autoridad.

Una característica fundamental en la propuesta de Schmitt es que su intento por renovar el concepto de lo político se desarrolla como una crítica radical al liberalismo. Schmitt acusa al liberalismo de haber destruido la seriedad de la pregunta acerca de lo correcto y de haber reducido el ámbito de lo político a mero entretenimiento. Este es el aspecto de la teoría de Schmitt que más le interesa a Habermas resaltar.

De acuerdo con Habermas,

a juicio de Carl Schmitt, el liberalismo es la fuerza que arrebató a la política su relevancia para la sociedad en conjunto: de un lado, una sociedad funcionalmente diferenciada se libera de la fuerza configuradora de la política; de otro, el Estado se separa de una religión privatizada que ha perdido su aguijón. (2011, p. 30)

Estos dos aspectos constituyen, de acuerdo con Schmitt, la neutralización de lo político. Lo que, en última instancia, llevará a su eliminación.

En este contexto, según Habermas, Schmitt aboga por un concepto de lo político que, bajo las condiciones de una democracia autoritaria de masas, intente preservar la semilla del poder soberano y su relación legitimadora con la historia sagrada del cristianismo. Es por esto que Schmitt entiende la noción de soberanía como la más alta autoridad no derivada de ninguna otra desde la cual todas las normas legales obtienen su fuerza; una autoridad que, a su vez, no depende de ninguna norma. La autoridad política, así, se ubica a sí misma en el centro de la sociedad, ya que para Schmitt el concepto de soberanía estatal es concebido de forma análoga a la noción de voluntad espontánea de un Dios creador. Como lo reconoce el mismo Schmitt,

todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. (2009, p. 17)

Para Schmitt, la naturaleza real del soberano se revela fácilmente en cualquier Estado de emergencia en donde el imperio de la ley se pone por completo a disposición del poder político. En este sentido, según Habermas,

en última instancia, la nación, o ella en la persona de su líder, debe decidir quién es el amigo y quién el enemigo. El sentido de lo político no reside en la lucha misma, sino en la capacidad de los líderes políticos de “distinguir entre amigo y enemigo” y en que la nación esté dispuesta a asumir el combate por la afirmación de su propio modo de vida. (2011, p. 31)

En correspondencia con esta noción de soberanía, Schmitt entiende el poder constituyente de la Nación como una colectividad concreta y orgánica. Así, la membresía nacional está determinada por la comunidad de la raza, la creencia, el destino y la tradición. En otras palabras, como bien lo señala Habermas, por características adscritas.

Ahora bien, la noción schmittiana de soberanía se encuentra construida, como lo vimos, con base en una clara referencia religiosa a la voluntad espontánea de un Dios creador. Sin embargo, existe, además, en esta noción, un elemento adicional de legitimación por parte de un poder divino que Schmitt desarrolla mediante una apelación explícita a la teología política. En palabras de Habermas:

para justificar de alguna manera este concepto existencialista de “lo político”, Schmitt construye una concepción identitaria de la democracia autoritaria de masas, hecha a medida de una población homogénea y dirigida por un líder carismático. Se supone que este Führer moviliza a la nación frente al mal radical y une a sus miembros entre sí exponiéndolos al destino del sacrificio y de la muerte. Para Schmitt, la lucha contra el poder del Anticristo se extiende a todo el eón que media entre “la aparición del Señor en tiempos del emperador romano Augusto y el regreso del Señor al final de los tiempos”. Desde la fatídica revolución de 1789 los frentes de batalla en la lucha contra el Anticristo están claramente delimitados: a favor de la Revelación y contra la Ilustración; a favor de la autoridad y contra la anarquía; a favor de la obediencia a Dios y contra la autodeterminación humana y el progresismo. (2011, p. 31-32)⁵

⁵ Desde Nancy, podríamos interpretar la teología política de Schmitt como uno de los intentos por construir una nueva mitología. En este sentido, Schmitt estaría muy interesado en el siguiente aspecto del mito indicado por Nancy: “Mythic will is totalitarian in its content, for its content is always a communion, or rather all communions: of man with nature, of man with God, of man with himself, of men among themselves. Myth communicates itself necessarily as a myth belonging to the community, and it communicates a myth of community: communion, communism, communitarianism, communication, community itself taken simply and absolutely, absolute community” (2008, p. 57).

Ahora bien, vale la pena evidenciar que, para Habermas, presentar argumentos detallados que muestren las falencias y los vacíos de la propuesta de Schmitt es algo innecesario. Habermas cree que tan solo basta con indicar que lo que Schmitt llama la “neutralización de lo político”, supuestamente llevada a cabo por el liberalismo, es en realidad un fenómeno que ya había venido ocurriendo desde los inicios mismos de la era moderna al interior del marco del Estado soberano. Desde esta perspectiva, la disolución de la mezcla entre religión y política que funda el concepto tradicional de lo político no se da únicamente con las revoluciones constitucionales del siglo XVIII que ratificaron la secularidad de la autoridad estatal. Para Habermas, en contraste, la formación misma del Estado moderno, desde sus inicios, aparece como una respuesta al potencial explosivo intrínseco tanto en el capitalismo emergente como en el cisma religioso (y el pluralismo de las perspectivas de mundo en general).

El Estado moderno, por ende, es una respuesta tanto a los imperativos de un sistema económico de intercambios regulados por los mercados como a la pacificación de las sangrientas guerras religiosas.

Como lo vemos, Habermas se muestra bastante cuidadoso a la hora de considerar a Schmitt como un compañero de diálogo. En efecto, además de resaltar esta incorrección histórica, Habermas se limita a señalar que la concepción clérigo- fascista de lo político de Schmitt, ya es cosas del pasado. Sin embargo, en palabras del propio Habermas, “debería servir de aviso para todos aquellos que quieren restablecer la teología política” (2011, p. 32).

John Rawls, una alternativa liberal para lo político

Para Habermas, Rawls representa un enfoque completamente distinto sobre las posibilidades de tener un concepto renovado y valioso de lo político, a saber: que sin pretender ir en contra de la noción misma de poder secular y democrático se atreve a rescatar la idea de un consenso normativo que, de alguna u otra forma, el concepto tradicional de lo político parece contener.

En este sentido, el liberalismo político de Rawls es un contraejemplo para analizar la pregunta de si el concepto religiosamente cargado de lo político aún puede tener alguna clase de significado racional bajo las condiciones de una democracia liberal constitucional.

Habermas reconoce que Schmitt tiene razón al afirmar que el Estado liberal domestica el poder soberano con las herramientas de una legislación democrática. Para Habermas, las normas legales penetran gradualmente

y descomponen el núcleo radical de decisionismo propio de la discreción soberana. Las normas de las constituciones liberales dispersan la soberanía, concentrada anteriormente en la persona del gobernante. De esta manera, para el Estado liberal, la única dimensión simbólica en la cual la sociedad se representa a sí misma debe ser la propia Constitución secular. No obstante, esta Constitución se supone que es una creación de los ciudadanos.

Con su Constitución, los ciudadanos se dan a sí mismos y a la sociedad una forma política organizada por los medios de la ley positiva. Así, en este contexto, la sociedad civil se convierte en el actor relevante a cargo de la integración social y ocupa el lugar de la otrora dimensión simbólica y trascendente que garantizaba la identidad colectiva. Para Habermas, este proceso implica un empoderamiento de los ciudadanos democráticos que “ya priva a la legitimación del poder político de su carácter metasocial o, dicho de otro modo, de su referencia a una autoridad trascendente que opera desde fuera de la sociedad” (2011, p. 29).

Ahora bien, en este contexto es necesario cuestionar si todavía queda realmente algún lugar valioso para cualquier concepción de lo político. Habermas considera que lo que ha ocurrido es simplemente que, con Rawls, el lugar de lo político se ha desplazado desde el nivel del Estado hacia el nivel de la formación de la voluntad y la opinión pública de una ciudadanía democrática. La tarea es, entonces, describir la encarnación impersonal que lo político puede encontrar en la dimensión normativa de una Constitución democrática.

En este sentido, para Habermas, Rawls presenta un concepto de lo político que sí le hace justicia a los fundamentos liberales del Estado constitucional. Desde allí se explica que las doctrinas religiosas y las comunidades religiosas sigan siendo relevantes para el proceso de construir un consenso alrededor de una concepción secular de la justicia. Como lo señala Habermas, la secularización del Estado no es equivalente a la secularización de la sociedad.

En el Estado liberal, un Estado secular, la autoridad política no deriva su legitimación de alguna fuerza que trascienda a la sociedad. En los Estados liberales la Constitución emana de la determinación democrática de los ciudadanos de asegurar, en una asociación voluntaria de sujetos legales iguales y libres, que la dignidad humana de cada persona disfruta de igual respeto de parte de todos.

De esta forma la legitimación no se fundamenta en algún poder trascendente, sino que, por el contrario, se encuentra basada en el uso común de nuestra razón humana. A pesar de esto, tanto las religiones como otras visiones del mundo comprensivas aún mantienen un importante rol justificador de la autoridad del Estado secular. En efecto,

para Rawls, el concepto general de justicia, sobre el cual el Estado liberal secular se fundamenta, todavía necesita de las contribuciones cognitivas de las comunidades religiosas. Por tanto, a través de lo que Rawls llama “el requerimiento de un consenso traslapado entre las doctrinas comprensivas”, Habermas encuentra una referencia indirecta de gran valor a cierta idea de lo político que es mantenida por el Estado liberal.

Esta referencia tiene que ver con el hecho innegable de que ninguna sociedad contemporánea ha sido completamente secularizada. Por tanto, la razón secular no puede lograr su tarea de justificar los principios constitucionales sin contar con el apoyo de las comunidades religiosas. De ahí que la tarea de desarrollar la legitimación de la Constitución deba ser hecha conjuntamente por ciudadanos seculares y religiosos.

En resumen, Habermas reconoce en Rawls dos grandes méritos. Primero, Habermas considera que Rawls está en lo correcto al describir la ‘migración’ realizada por lo político al interior de la sociedad civil. Esta migración es producida por el hecho de que la secularización de la autoridad estatal hace necesario justificar la Constitución Política de formas neutrales en relación con perspectivas de mundo diferentes que se hallan en competencia. Segundo, Habermas considera que Rawls realiza una gran contribución al indicar que, a pesar de tal secularización, la Constitución del Estado liberal no puede ignorar las contribuciones políticas hechas por las comunidades religiosas provenientes de la sociedad civil durante el proceso democrático. Como lo indica Habermas,

ni siquiera la identidad colectiva de una comunidad liberal puede permanecer ajena a la interacción política entre grupos de población creyente y no creyente, siempre que se reconozcan entre ellos como miembros iguales de la misma comunidad democrática. (2011, p. 34)

Sin embargo, una vez lo político ha sido ‘domesticado’ con tanta intensidad, parece válido preguntarse: ¿realmente lo seguimos necesitando? Una vez que la noción de soberanía, entendida como concentrada en la persona del gobernante, ha sido dispersada y, así, descompuesta por la Constitución liberal ¿cuál es el sentido de afirmar que aún tenemos una noción de lo político?

Además, una vez la religión ha sido desplazada del nivel institucional del Estado por el principio de neutralidad del liberalismo según el cual las decisiones políticas coercitivas deben ser formuladas y justificadas en términos seculares, es decir, en un lenguaje accesible a todos los ciudadanos, ¿qué podría quedar, entonces, de las connotaciones religiosas de lo político?

Lo político y la idea según la cual “algo mejor, aún es posible”

En su texto, Habermas formula una pregunta que pareciera justificar la idea según la cual lo político, incluso en el contexto limitado descrito anteriormente, aún tiene cierto valor. En palabras de Habermas,

¿cómo se puede mantener vivo el respeto por la inviolabilidad de la dignidad humana y, de un modo más general, la conciencia pública sobre la importancia de las cuestiones normativas frente a las crecientes y apabullantes presiones sistémicas sobre la integración social de nuestras comunidades políticas? (2011, p. 32)

El concepto de lo político seguirá siendo una herencia sospechosa en la medida en que la teología política intente preservar sus connotaciones religiosas para pretender fundamentar la legitimación de un poder estatal secularizado. Sin embargo, como lo vimos en el enfoque de Rawls, Habermas considera que todavía puede ser valioso el concebir una idea de lo político orientada a dar cabida a las potenciales contribuciones estimulantes de las comunidades religiosas en los procesos de legitimación democrática al interior de la sociedad civil.

De esta manera lo político debe entenderse de forma tal que pueda capturar el impacto que aún puede tener la religión en el autoentendimiento de todos los ciudadanos de una comunidad democrática. En la medida en que la religión continua desempeñando un rol vital en las redes informales de comunicación de la esfera pública y de la sociedad civil todos los ciudadanos deben ser conscientes del hecho de que la legitimación democrática en el modo de una política deliberativa debe ser el resultado de las interacciones entre los ciudadanos religiosos y los no religiosos.

Se ve, entonces, que la reciente propuesta de Habermas referida al rol de la religión en la esfera pública de una democracia deliberativa se encuentra relacionada estrechamente con sus ideas sobre lo político. Como es sabido, la propuesta de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública es presentada como una corrección de la perspectiva de Rawls⁶. Habermas está de acuerdo con Rawls en que, al nivel institucional de los parlamentos, las cortes, los ministerios y las administraciones todo tiene que ser expresado en un lenguaje que sea igualmente accesible a todos los ciudadanos. Esto

⁶ En lo que sigue presentaré sucintamente la perspectiva de Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública. Para profundizar este tema se puede consultar, entre otros, los siguientes textos: Walhof (2013), Cerella (2012), Aguirre (2012), Singh (2012), Garzón (2010 y 2012), Baumeister (2011), Bernstein (2010), Hoyos et al. (2011), Boettcher (2009), Lafont (2009 y 2007), Chambers (2007), Cooke (2007 y 2006).

significa que, a este nivel, ningún argumento religioso sería aceptable para justificar o expresar alguna ley o política aplicable a todos por igual.

Sin embargo, el desacuerdo de Habermas con Rawls emerge al nivel de la esfera pública informal. A este nivel, Habermas considera que la clausula (*proviso*) de Rawls es excesiva. La condición o la cláusula de Rawls expresa que:

reasonable comprehensive doctrines, religious or non-religious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons —and not reasons given solely by comprehensive doctrines— are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are said to support. (1997, p. 783)

Para Habermas, la condición de Rawls en la esfera pública informal representa una carga mental y psicológica irrazonable para los ciudadanos religiosos. Es por esto que los ciudadanos religiosos deberían poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden (o quieren) encontrar ‘traducciones’ seculares para ellas.

Pero esto tiene un corolario referido a los ciudadanos seculares. En efecto, si los ciudadanos religiosos pueden realizar contribuciones públicas en un lenguaje religioso con la esperanza de que sus argumentos puedan ser traducidos, esta expectativa solo es realista si los ciudadanos seculares tienen su mente lo suficientemente abierta para hallar el posible contenido de verdad y validez encapsulado en tales contribuciones. En última instancia, de lo que se trata es de hacer posible un diálogo cooperativo en el cual todos los ciudadanos estén dispuestos a participar en el ejercicio de traducción necesario para que al final del día las intuiciones religiosas puedan convertirse en argumentos accesibles para todos y así puedan ser tenidas en cuenta en la esfera institucional.

Esto implicaría al menos tres deberes para los ciudadanos seculares. Primero, ellos no podrían negar *a priori* el potencial de verdad que tienen las concepciones religiosas de mundo. Segundo, ellos no podrían discutir el derecho de los ciudadanos creyentes a realizar contribuciones a los debates públicos, así se encuentren envueltas en lenguajes religiosos. Tercero, se espera que ellos participen en los esfuerzos por traducir las contribuciones importantes de un lenguaje religioso a uno públicamente accesible (Habermas).

Ahora bien, en el caso de los ciudadanos religiosos Habermas también identifica tres deberes concretos que ellos tendrían que cumplir para ser ciudadanos democráticos. Estos deberes son un reflejo de los tres

desafíos que la modernidad le ha planteado a las conciencias religiosas, a saber, el hecho del pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y el establecimiento del derecho positivo y la moral secular social. Según Habermas las comunidades religiosas han tenido que emprender un trabajo interno de autorreflexión hermenéutica que, a la larga, deben continuar y fortalecer si de lo que se trata es de comportarse como ciudadanos religiosos democráticos. Todo esto, para Habermas, se debe concretar en las tres exigencias siguientes.

Primero, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica tolerante y positiva hacia otras religiones. Según Habermas, esto se logra:

en la medida en que dichos ciudadanos pongan auto-reflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de la salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva a la verdad. (2006, p. 145)

Segundo, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica tolerante con la independencia y autonomía del conocimiento secular. Para Habermas,

esto sólo se logra en la medida de que dichos ciudadanos conciban por principio, desde su punto de vista religioso, la relación de los contenidos dogmáticos de fe con el saber secular acerca del mundo de tal modo que los progresos autónomos en el conocimiento no puedan venir a contradecir los enunciados relevantes para la doctrina de la salvación. (2006, p. 145)

Finalmente, tercero, los ciudadanos religiosos deben desarrollar una actitud epistémica tolerante con la idea según la cual las razones seculares tienen primacía en la arena política, es decir, en la esfera pública formal. Según Habermas,

esto sólo se logra en la medida en que dichos ciudadanos incorporen de una manera razonable el individualismo igualitario del derecho racional y de la moral universalista en el contexto de sus propias doctrinas comprensivas. (2006, p. 145)

Como se ve, un elemento esencial de la propuesta de Habermas radica en su interés por lograr que las cargas que deben asumir los dos grupos de ciudadanos, a saber, los ciudadanos religiosos y los ciudadanos seculares, sean cargas simétricas.

Ahora bien, existe sin duda una importante brecha entre las razones que da Habermas para justificar su perspectiva sobre el rol de la religión en la esfera pública y las razones que ofrece para mantener la noción de lo político.

En efecto, bien podríamos preguntarnos dado que esta noción, en su forma tradicional, se encuentra caracterizada por sus fuertes connotaciones religiosas, ¿hasta qué punto el simple hecho de querer mantenerla no constituye ya una concesión injustificada a las visiones de mundo religiosas? Los ciudadanos seculares muy bien podrían decir, “estamos dispuestos a aceptar la religión, estamos dispuestos a aceptar el valor que tiene, pero no necesitamos hablar más de esa otra entelequia de lo político”. En otras palabras, asimismo, podríamos preguntarnos: ¿cuál es la ventaja de querer mantener el pomposo e históricamente religioso concepto de lo político para tratar de usarlo en el lugar que ya ha sido ocupado por una soberanía procedimental abstracta, dispersa y no personificada?

Para responder a esta pregunta es necesario recordar la constante preocupación de Habermas por garantizar en las sociedades contemporáneas una integración normativa que vaya más allá de los intereses instrumentales de los distintos actores o fuerzas sociales. En las sociedades tradicionales, la autoridad política se extendía hacia fuera desde un supuesto centro. Es tal vez esta fuerza integradora la que se esté echando de menos cuando se pretende revivir la vieja idea de ‘lo político’, sobre todo, en una época en la cual la diferenciación funcional de las sociedades se ha extendido globalmente de forma tal que, cada vez en más lugares del planeta, se siente que “lo más básico y esencial que nos daba identidad” se ha perdido.

Así, para Habermas, el concepto de lo político podría justificarse en la medida en que es una noción que garantiza una integración socio-normativa, una que el Estado liberal necesita y presupone, pero que no parece capaz de producir, por lo menos, no enteramente, por sí mismo. Es por esto que las comunidades religiosas caben tan bien en este marco. Ellas también tienen el poder de contribuir en la integración normativa. Como Habermas lo señala,

he mencionado el diagnóstico según el cual el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro porque los mercados y el poder administrativo expulsan de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social, esto es, a un tipo de coordinación social basada en valores, normas y usos lingüísticos orientados hacia el entendimiento. Resulta también en interés propio del Estado constitucional tratar con cuidado todas las fuentes culturales de las que se nutre la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. (2006, p. 116-117)

Por ende, para Habermas, el renacimiento de lo político, al interior del marco de una democracia deliberativa, se justificaría por el hecho de que el subsistema de la política no es capaz ya de ejercer una influencia directora sobre los subsistemas divergentes con el fin de poner freno a las tendencias de desintegración social. En palabras de Habermas,

hoy, bajo las condiciones del capitalismo globalizado, las posibilidades de la política para proteger la integración social se están reduciendo peligrosamente. A medida que la globalización económica avanza, el bosquejo de la modernización social que hizo la teoría de sistemas se está haciendo realidad con perfiles cada vez más nítidos. (2011, p. 15)

Como se recordará, desde los tiempos de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ha considerado que la imagen descrita por las teorías de sistemas de acuerdo con la cual la política, entendida como el medio de autodeterminación democrático, se ha vuelto imposible y superflua, por lo que parece corresponder cada vez más con la realidad. Desde esta perspectiva,

los subsistemas funcionales autopoieticos se rigen por su propia lógica, constituyen entornos unos para otros y, desde hace tiempo, se han independizado de las subcomplejas redes de los diversos mundos de la vida de la población. La política se ha convertido en el código de un subsistema administrativo autosuficiente, hasta el punto de que la democracia corre el peligro de convertirse en una mera fachada que los organismos ejecutivo muestran a sus indefensos clientes. (Habermas, 2011, p. 23)

Por tanto, para Habermas, la idea de lo político aun puede tener relevancia si de lo que se trata es de impedir que la idea de integración social caiga completamente en el marco de una integración sistémica la cual, como es sabido, tan solo responde a imperativos funcionales⁷. En contraste,

⁷ Existen, sin duda, grandes semejanzas entre las advertencias de Habermas sobre la integración sistémica y las de Nancy y Lacoue-Labarthe sobre los "totalitarismos suaves". En palabras de estos últimos: "It would be necessary to ask [...] if a more insidious and (as one says of some technologies) 'softer' form of totalitarianism has not since been installed, more or less without our knowledge or through the unapparence of which we have spoken. Recall, for example, Lyotard's analyses in *The Postmodern Condition* on the 'social system' conceived by the decision-makers as a 'totality in search of its most performative possible unity', and what he has to say on the new sort of 'terror' that such a system is able to impose. In other words, under the very general domination of technical and productivity criteria, would there not be surreptitious incarnations of the body politic, a relatively constant and 'unbroken' occupation of the places of power, a certain homogeneity of the 'people of suffrage' (albeit only because of the spectacularising techniques of electoral and political games), frenzied fabrications of consensus (albeit only on the level of economico-cultural consumption), a diffuse (but powerful) psychologising ideology?" (Nancy, 1997, p. 127).

la integración social procede a partir de la presuposición de agentes racionales quienes, para actuar y alcanzar acuerdos, tienen que basarse en estructuras normativas del mundo de la vida. En palabras de Habermas: “de ahí que el riesgo inminente de que la democracia se convierta en un modelo “obsoleto” (Lutz Wingert) sea el problema que otorga nueva actualidad al aparentemente anticuado concepto de lo político” (Habermas, 2011, p. 24)⁸.

Así, el carácter abarcante de lo político puede todavía ser pensado como el lugar en el que ha sobrevivido la conciencia de la sociedad de sí misma como un todo. Y esto necesariamente tiene que incluir a las comunidades y a los ciudadanos religiosos. Así, entendido, lo político tendría una fuerte conexión con el mundo de la vida el cual, como es sabido, es el lugar desde el que la integración social a través de las acciones comunicativas, normas y valores puede ocurrir.

Ahora bien, Habermas indica dos condiciones que necesitarían lograrse para tener una noción verdaderamente liberal y normativa de lo político. La primera de ellas se refiere a la existencia de los Estados-Nación y a los canales políticos que deberían poseer, a saber, partidos políticos y programas políticos guiados por los discursos públicos. Para Habermas, mientras el rango de acción de los Estados- Nación continúe disminuyendo, incluso el más vibrante proceso democrático está condenado al fracaso. La segunda condición se refiere a lo que Habermas llama una “infraestructura intacta de la esfera pública política”. Existen, sin embargo, varios requerimientos para esta segunda condición. Primero, para Habermas, la participación en los procesos políticos de formación de la opinión y la construcción del consenso tiene que generar suficiente poder comunicativo para que los votantes puedan influir no solo en la selección de las personas que conformarán las élites políticas, sino también en la conformación de las agendas de las deliberaciones y en los procesos de toma de decisiones. Segundo, aunque muy relacionado con lo anterior, Habermas exige unos medios de comunicación sintonizados no con el comportamiento de mercado de los consumidores sino con las necesidades de los ciudadanos de informarse y orientarse. Tercero, y último, una esfera pública fuerte necesita ciudadanos dispuestos a escucharse entre sí y a participar en el proceso colectivo de auto-determinación democrática. Aquí el riesgo consiste en que, según Habermas,

⁸ En este aspecto, Nancy tampoco parece estar muy lejos de Habermas cuando afirma que: “If the political is not dissolved in the sociotechnical element of forces and needs (in which, in effect, it seems to be dissolving under our eyes), it must inscribe the sharing of community [...] ‘Political’ would mean a community ordering itself to the unworking of its communication, or destined to this unworking; a community consciously undergoing the experience of its sharing” (2008, p. 40).

bajo las exigencias de unos imperativos económicos que ejercen un dominio cada vez mayor sobre las esferas privadas de la vida, los intimidados individuos se refugian cada vez más en la burbuja de sus intereses privados. Su disposición para implicarse en la acción colectiva, y la conciencia de que los ciudadanos pueden determinar colectivamente las condiciones sociales de su vida por medio de la acción solidaria, se debilitan bajo la fuerza de los imperativos sistémicos. (2011, p. 23-24)

En este sentido, por tanto, el evitar una actitud secularista, es decir, una actitud que no le reconozca ningún valor en absoluto a la religión, es tan importante como el evitar un fundamentalismo religioso.

A manera de conclusión

En este artículo quise mostrar cómo Jürgen Habermas es un filósofo que de cierta forma todavía le ve sentido a discutir sobre la relevancia y el valor de lo político. La particularidad de su perspectiva radica en que, a diferencia de los demás partícipes en este debate, Habermas parte de premisas que no buscan borrar de un tajo todos los avances y logros de la modernidad. Se trata, entonces, de evitar una crítica radical y totalizadora que, por lo mismo, sea ciega a los avances alcanzados y a los procesos de aprendizaje adelantados con resultados difíciles de olvidar o menospreciar. El riesgo con este tipo de críticas es que pueden justificar o, al menos, dejar espacio para la renovación de conceptos como 'lo político', pero en sentidos pre-modernos e irracionales tal y como lo ve Habermas en el caso de Schmitt.

Todo esto explica la ambigüedad general de Habermas en torno a la idea de lo político. A la larga, Habermas parece creer que una teoría política normativa de la democracia puede prescindir de esa idea, aunque es importante discutirla para recibir su herencia racional y secular.

Así, lo político solo seguiría siendo importante para Habermas en la medida en que se relacione con la autocomprensión democrática y deliberativa de todos los ciudadanos bajo la cual todos somos miembros libres e iguales de la comunidad política donde nos concebimos a nosotros mismos, concebimos a los demás y esperamos ser concebidos por todos ellos, como autores y no como simples súbditos de las leyes.

Para Habermas, los ciudadanos estamos quedando sin poder frente a los subsistemas económicos y administrativos y la única forma de oponernos a este proceso es mediante el autoempoderamiento como agentes comprometidos políticamente. Como puede verse, Habermas está

de acuerdo con todos aquellos que ven un déficit motivacional en el Estado liberal. Pero Habermas parece considerar que lo que podemos heredar de lo político mismo puede dar una respuesta a este problema. Sin embargo, esta noción tradicional debe ser entendida de una forma que sin volver a sus raíces religiosas no las niegue ni se vea incompatible con discursos religiosos que puedan aportar importantes intuiciones morales para todos los problemas actuales.

De la misma forma, la idea de lo político, en virtud de sus connotaciones religiosas, posee un elemento normativo que no debería dejarse perder, aunque deba ser interpretado al interior del marco de un Estado liberal constitucional. La tensión tradicional de lo político entre los poderes religiosos y políticos todavía es relevante si es interpretada como lo realiza Habermas, a saber, como una tensión entre la realidad del poder político (el *factum* de la fuerza) y cierta perspectiva normativa y trascendente según la cual “aún existe algo mejor por conseguir”⁹.

Es por esto que, para Habermas, las constituciones liberales tienen que ser entendidas de una forma dinámica, lo que significa que el proceso democrático es un proceso de aprendizaje. Por ende, a toda democracia le es intrínseco cierto sentido de algo faltante y cierto sentido de algo que aún es posible obtener; una demanda que hace eco a la noción tradicional de lo político.

La constitución democrática es y se mantiene como un proyecto. En este sentido, desde Habermas, podríamos concluir que mientras aun mantengamos cierta conciencia de crisis y de una necesidad por mejorar y mientras que, como ciudadanos, nos concibamos a nosotros mismos como partidarios de políticas y movimientos políticos y como autores, no como meros súbditos de la ley, la noción de lo político todavía tendría un papel crucial para desempeñar. Incluso si el mismo Habermas se muestra dubitativo a la hora de emplearla.

⁹ Una vez más, de forma similar, para Nancy: “If classical totalitarianism, again to use Lefort and Lyotard’s terms, proceeds from the incorporation and the presentation of transcendence (as the work of art in Nazism and as the reason of history in Stalinism), new totalitarianism would itself proceed from the dissolution of transcendence, and, henceforth, come to penetrate all spheres of life now devoid of any alterity” (Lacoue-Labarthe and Nancy, 1997, p. 128).

Referencias bibliográficas

- Aguirre, J. (2012). Habermas y la religión en la esfera pública. *Ideas y Valores*, LXI, (148), 59-78.
- Baumeister, A. (2011). The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm. *Constellations*, 18 (2), 222-243.
- Bernstein, R. (2010). Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via Media. *Constellations*, 17 (1), 155-166.
- Boettcher, J. (2009). Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship. *Philosophy and Social Criticism*, 35 (1-2), 215-238.
- Cerella, A. (2012). Religion and the Political Form: Carl Schmitt's Genealogy of Politics as Critique of Jurgen Habermas's Post-Secular Discourse. *Review of International Studies*, 38 (5), 975-994.
- Chambers, S. (2007). How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. *Constellations*, 14 (2), 210-223.
- Cooke, M. (2006). Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: The limitations of Habermas's postmetaphysical proposal. *International Journal of Philosophy of Religion*, 60, 187-207.
- Cooke, M. (2007). A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations*, 14 (2), 224-238.
- Garzón, I. (2010). Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls. *Praxis Filosófica*, 30, 39-64.
- Garzón, I. (2012). Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos. *Revista Co-herencia*, 9 (16), 81-117.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Madrid, España: Paidós.
- Habermas, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. En E. Mendieta, J. Vanantwerpen (eds.), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, España: Trotta.
- Hoyos, G. et al. (2011). *Filosofía política: entre la religión y la democracia*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Lacoue-Labarthe, P. and Nancy, J.-L. (1997). *Retreating the Political*. London, England: Routledge.
- Lafont, C. (2007). Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies. *Constellations*, 14 (2), 239-259.
- Lafont, C. (2009). Religion in the Public Sphere. *Philosophy and Social Criticism*, 35 (1-2), 127-150.
- Nancy, J.-L. (2008). *The Inoperative Community*. London, England: University of Minnesota Press.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64, 768-807.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política*. Madrid, España: Trotta.
- Singh, A. (2012). Habermas' Wrapped Reichstag: Limits and Exclusions in the Discourse of Post-secularism. *European Review*, 20 (1), 131-147.
- Vattimo, G. (1992). *The Transparent Society*. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press.
- Walhof, D. (2013). Habermas, Same-Sex Marriage and the Problem of Religion in the Public Life. *Philosophy and Social Criticism*, 39 (3), 225-242.